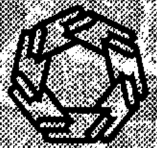


تجسیم از دیدگاه ابن میمون و علامه طباطبایی

محمد رضا کاشفی

۱. چگونه می‌توان زبانی را که ناظر به قلمروی متناهی است، دربارهٔ خداوند به کار گرفت؟ هنگامی که ما از چشمها و دستها و نشستن و برخاستن‌های عادی سخن می‌گوییم، می‌دانیم که چه مقصودی داریم، اما با توجّه به اینکه این پدیده‌ها، واقعیاتی صرفاً مخلوقند، صاحبِ دست، بینی، چشم و زبان خواندن خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

فیلسوفان بزرگ قرون وسطی به خوبی می‌دانستند که اگر برای سخن گفتن از خالق، از زبانِ ناظر به مخلوقات استفاده کنیم، با دشواریهایی مواجه می‌شویم. پرسش آنها این نبود که آیا زبان دین اساساً معنادار است یا نه، یا قابل صدق و کذب است یا خیر؟ اما آنان توجه داشتند که توضیح معنای این زبان کار دشواری است. چراکه در کتب آسمانی آیاتی وجود دارد حاکی از این که میان خدا و موجودات دیگر شباهتی وجود ندارد، ولی در عین حال خداوند با صفات طبیعی (انسانی) توصیف شده است. آشکار است که بسیاری و شاید همهٔ اصطلاحاتی که در مباحث دینی در مورد خداوند به کار می‌رود، به شیوه خاصی به کار رفته است که کاربرد آنها با معانی متداول غیر دینی‌شان متفاوت است؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «خداوند بزرگ است»، منظور ما این نیست که خداوند حجم مکانی بزرگی را اشغال کرده است، پس این الفاظ که در مورد خداوند به کار می‌رود، دارای چه معنایی است؟



۲. پرداختن به معانی اوصاف الهی و جست و جوی پاسخی برای پرسش مهم فوق، حجم قابل توجهی از مباحث زبان دین را به خود اختصاص داده است و فیلسوفان و متکلمان، راه حلّهای گوناگونی اتخاذ کرده و با دیدگاههای متفاوتی این موضوع را مورد مداقّه قرار داده‌اند. دیدگاه مشابهت (تناسب) توماس آکوئیناس، نمادهای پل تیلیخ، تحلیل کارکرد گرایانهٔ ویلیام آلستون، نظریهٔ تجسّد جان هیک و... نمونه‌هایی از پاسخ به این پرسش اساسی است.[1]

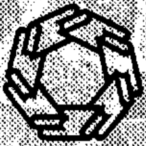
۳. بررسی تطبیقی ادیان و مقایسهٔ آنها با یکدیگر در دو سه قرن اخیر شکل تازه‌ای یافته و رو به تکامل است، امّا مقایسهٔ میان آرای عالمان، متکلمان و فیلسوفان دین تا آن اندازه که نویسنده جست و جو کرده، کمتر مورد تأمل و بررسی قرار گرفته است. البتّه روی سخن با متفکران مسلمان است، زیرا در مغرب زمین تا حدّی این مسأله دنبال شده است. این موضوع باید در مشرق و خصوصاً در محافل علمی ـ دینی مورد عنایت و توجه قرار گرفته، با نگاهی جدّی به آن پرداخته شود، زیرا بسیاری از اندیشمندان، دین را از زبان عالمان و مفسران دین اخذ کرده و در واقع با سخنان آنان دین را شناسایی و تحلیل می‌کنند. البتّه این بدان معنا نیست که بدون هیچ زمینه‌ای دست به مقایسه و تقریب زده شود، بلکه باید مدار و محطّ این مقایسه مشخص گردد تا نتایج پرباری برای علاقه‌مندان به ارمغان آورد. این مسأله دربارهٔ متفکرانی که نقطهٔ عطفی در جهان اندیشه بوده‌اند، بسیار حائز اهمیّت و دقت است.

در این راستا، نگارنده دو شخصیت را برگزیده که یکی در قرون وسطی به عنوان نمایندهٔ اصلی و اصیل یهودیّت مطرح بوده است و دیگری در قرن اخیر جایگاهی در تفکر شیعی داشته و تا اندازهٔ قابل توجّهی سبب تحول فکری حوزهٔ علوم دینی و علی‌الخصوص حوزهٔ علمیه قم گردیده است. امّا چرا راقم سطور دو شخصیت بزرگ علمی را برگزیده که بیش از ۷۰۰ سال با یکدیگر فاصله زمانی دارند؟

پرسش اصلی نویسنده آن بوده که برداشت فیلسوفان و متکلمان ادیان گوناگون در باب موضوعی خاص تا چه حد متطور و متکامل گشته و تا چه اندازه‌ای میان ذهن ارسطویی قرون وسطی و حکمت متعالیه قرن اخیر فاصله ایجاد شده است؟ برای یافتن

---

۱. به عنوان نمونه ر.ک: پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ص ۲۵۴ ـ ۲۸۱ (ترجمهٔ احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۶)؛ هیک، جان؛ فلسفهٔ دین؛ ص ۱۸۰ (ترجمهٔ بهرام راد، الهدی، چاپ اول ۱۳۷۲، فصل هفتم).



پاسخ این پرسش اساسی، دو متفکر و فیلسوف بزرگ ــ یعنی علامه طباطبایی و موسی بن میمون ــ انتخاب شد که تا اندازه‌ای شیوهٔ بحث و متد تحقیق‌شان در موضوعات فلسفی و دینی به یکدیگر شباهت دارد. این دو کوشیده‌اند تا پیوند و تقارنی میان عقل و وحی ایجاد کرده و مطالب وحیانی را در قالب عقلانی عرضه دارند. هر دو به کتاب مقدّس خویش توجّه نموده و سعی در دفاع از حقانیت آن داشته‌اند. هر دو دردِ دین داشته، تلاش کرده‌اند که نقایص بدوی آن را با هوش و خرد و دقت و وسعت نظر خود رفع و دفع کرده، از حریم شریعت خود پاسداری کنند. هر دو در تفسیر آیات کتاب مقدّس خود، برآنند که از آیات دیگر استفاده نمایند. هر دو سعی کرده‌اند تا تفکر فلسفی را در خدمت دین درآورده و با روش برهانی از حریم آن دفاع کنند.

٤. موسی بن میمون اسرائیلی قرطبی (۵۳۰ ـ ۶۰۱ هـ ۱۱۳۵ ـ ۱۲۰٤ م.). عالم، پزشک، ریاضی‌دان، اخترشناس و فیلسوف یهودی، در فقه و شرایع یهود چنان مقام والایی دارد که یهودیان دربارهٔ او گفته‌اند: «از موسی(ع) تا موسی(ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است».[1] با دقت در دیدگاههای موسی بن میمون می‌توان جایگاه او را در فلسفه، خصوصاً فلسفهٔ یهودی قرون وسطی دریافت. موقعیت او به حدّی در فلسفه مهم است که توماس آکوئیناس او را «موسای کبیر» خطاب کرده است.[2]

مهمّترین اثر ابن‌میمون «دلالة الحائرین» نام دارد. هدف اصلی این کتاب سازش دادن ظواهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. وی در این نوشتار می‌کوشد که یک نوع وفاق و تقارب میان دین و فلسفه ایجاد کند.[3]

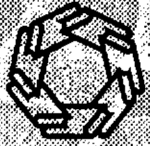
از نظر ابن میمون، الفاظی که در مورد خداوند در تورات و کتب دینی یهود، به کار می‌رود، نباید حمل به معانی ظاهری و لغوی شوند. این دیدگاه ابن میمون ناشی از الهیات تنزیهی و سلبی اوست. مطابق آموزهٔ ابن میمون هیچ معرفت اثباتی (البته در حوزهٔ ذات و

---

۱. زریاب، عباس؛ دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۵ ص ۲ (انتشارات مرکز دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۲)؛ دامپی‌یر؛ تاریخ علم؛ ص ۱۰۱، (ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، سازمان سمت، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۱).

۲. جکی، استانسالی؛ مقالهٔ علم و دین؛ ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، ص ۲۲۰، (هیأت مترجمان، طرح نو، چاپ اول، تهران: ۱۳۷۴).

۳. ابن‌میمون، موسی؛ دلالة الحائرین (تحقیق حسین آتای، مطبعة جامعة آنقره، اسلامبول: ۱۹۷۲م.) مقدمه XXIV و هالینگ دیل، ج. مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب؛ ص ۱۲۴، (ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، کیهان، چاپ اول زمستان ۱۳۶۴)؛ اسمیت، جان، ای؛ مقالهٔ فلسفه و دین؛ ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، ص ۱۵۳؛ ژیلسون، اتین؛ عقل و وحی؛ ص ۴۹ (ترجمهٔ شهرام پازوکی).



نه فعل) نمی‌توان نسبت به خداوند داشت؛ چرا که خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی با دیگر موجودات جهان ندارد. همهٔ صفات و اسمای خداوند که در تورات آمده، حکایت از آن دارد که خدا چه نیست، نه آنکه چه هست. به اعتقاد وی هیچ محمول یا وصفی را نمی‌توان برای خداوند به کار برد، مگر در معنایی کاملاً سلبی و یا متفاوت با معنای رایج آن.[۱]

به دلیل اهمیّت دیدگاههای موسی بن میمون در این مقاله، تنها به تحلیل وی از اوصاف انسان‌وار خداوند اشاره می‌شود. امّا مناسب است که قبل از تحلیل دیدگاه وی، نیم‌نگاهی به چگونگی توصیف خداوند در تورات و مسألهٔ تجسیم در میان یهودیان داشته باشیم تا کلمات ابن میمون بهتر فهم شود.

۵. خداوند در تورات چگونه توصیف شده است؟

در تورات، خداوند به اوصافی توصیف شده که عموماً صفاتی انسانی است. در این جا نمونه‌هایی از این اوصاف را در سه عنوان کلی به طور اجمال مطرح می‌کنیم:

الف) توصیف انسان‌وار

۱. **همشکل بودن انسان با خدا یا انسانْ خدایی** (anthropomorphism): تورات با فصل خلقت آغاز می‌شود، که در بخش نخست آن خدا کاملاً چون انسان عمل می‌کند. کلماتی در تورات وجود دارد با این مضمون که خدا انسان را شبیه خود خلق کرده است و نتیجهٔ این مطلب، آن است که خدا شبیه انسانهاست: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید»[۲] «و خدا گفت: آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم»[۳] «هر که خون انسان ریزد، خون وی به دست انسان ریخته می‌شود، زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت».[۴]

۲. **آواز خداوند (ندای خدا)**: خداوند در تورات موجودی است که از مکانهای زمینی ندا می‌دهد: «آواز خداوند را شنیدند»[۵]. «خدا از میان بوته به وی ندا در داد».[۶]

۳. **صعود**: «و چون خدا از سخن گفتن با وی فارغ شد، از نزد ابراهیم صعود فرمود».[۷]

---

۱. کاشفی، محمد رضا؛ ماهیت صفات خداوند از دیدگاه ابن میمون و علامه طباطبایی (دست نوشته)

۲. پیدایش، باب اول: ۲۸، ص ۲. (کتاب المقدس؛ انجمن پخش کتب مقدسه، بی‌تا).

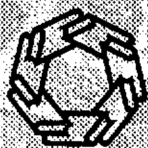
۳. همان، آیهٔ ۲۶.

۴. همان، باب ۹ : ۶، ص ۱۱.

۵. همان، باب ۳ : ۸، ص ۴.

۶. خروج، باب ۳ : ۴، ص ۸۵

۷. پیدایش ۱۷ : ۲۲، ص ۲۱.



۴. **پشیمانی**: به نقل تورات، خداوند گاهی از برخی اعمال خود پشیمان می‌شود: «خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود».[۱] «و خداوند پشیمان شده بود که شاؤل را بر اسرائیل پادشاه ساخته بود».[۲]

۵. **دیدن خدا**: «خداوند بر شما بنگرد و داوری فرماید».[۳] «خداوند از آسمان بر بنی آدم نظر انداخت تا ببیند که آیا فهیم و طالب خدایی هست».[۴]

۶. **جنگیدن**: «خداوند مرد جنگی است، نام او یهوه است»؛[۵] «زیرا خداوند برای ایشان با مصریان جنگ می‌کند».[۶]

۷. **نشستن**: «لیکن خداوند نشسته است تا ابد الآباد..».[۷] «اوست که بر کرهٔ زمین نشسته است».[۸]

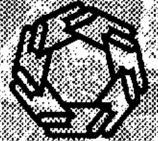
۸. **لمس کردن**: «آنگاه خداوند دست خود را دراز کرده، دهان مرا لمس کرد».[۹] «کوهها را لمس می‌کند، پس آتش‌فشان می‌شود».

این گونه نسبت دادن افعال انسانی به خداوند، حاکی از اندیشهٔ انسانْ خدایی است؛ چرا که این گزارشها دربارهٔ خداوند متکی بر یک تجسّم کاملاً مادی و انسانی از خداست. به قول ژان بوترو می‌توان گفت که در تورات، خدا شخصاً چون انسانی دست اندر کار است: مانند یک چاه کن، آب را از زمین خارج می‌سازد و چون باغبانی، باغی را با درختانش ایجاد می‌کند. او چون کوزه‌گری، انسان و سپس زن او و حیوانات را از گل می‌سازد.[۱۰] خداوند چون انسان در بهشت قدم می‌زند و گناه آدم را کشف می‌کند[۱۱]. او میهمان ابراهیم می‌شود و با دیگران غذا می‌خورد.[۱۲] یهوه به صورت مردی با یعقوب کشتی می‌گیرد و چون یعقوب بر او پیروز می‌گردد، لگدی به عضلهٔ ران او می‌زند که لنگ می‌شود.[۱۳]

تورات به این اندازه بسنده نکرده که تنها اعمال انسانی را برای خدا مطرح سازد، بلکه برای او اعضای انسانی نیز ترسیم کرده است که به برخی از آن اشاره می‌شود.

---

۱. همان، ۶: ۶، ص ۸.
۲. کتاب اول سموئیل، ۱۵: ۳۵، ص ۴۴۵.
۳. خروج، ۵: ۲۱، ص ۹۰.
۴. مزامیر، ۱۴: ۲، ص ۸۳۷.
۵. خروج، ۱۵: ۳، ص ۱۰۶.
۶. همان، آیهٔ ۲۶، ص ۱۰۵.
۷. مزامیر، ۹۲: ۶، ص ۹۰۳.
۸. اشعیاء، ۴۰: ۲۲، ص ۱۰۵۷.
۹. ارمیاء نبی، ۱: ۱۰، ص ۱۰۹۳.
۱۰. آشتیانی، جلال الدین؛ تحقیقی در دین یهود؛ ص ۲۴۶ (نشر نگارش، چاپ دوم، زمستان ۶۸).
۱۱. پیدایش، باب ۴ و ۳، ص ۴ و ۶.
۱۲. همان، ۱۸: ۱ و ۲، ص ۲۲.
۱۳. همان، باب ۳۲: ۲۴ـ۲۷، ص ۵۰.



دست خدا: «و دست خداوند بر ایلیّا نهاده شد»[1]. خداوند علاوه بر دست، دارای انگشت نیز است: «و جادوگران به فرعون گفتند: این انگشت خداست».[2] «و خداوند دو لوح سنگ مکتوب شده به انگشت خدا را به من داد».[3]

پای خدا: «و خدای اسرائیل را دیدند و زیر پاهایش مثل صنعتی از یاقوت کبود شفاف»[4]. «خداوند قدمهایش را استوار می‌سازد».[5]

گوش خدا: «و قوم شکایت کنان در گوش خداوند بگفتند»[6] «هان دست خداوند کوتاه نیست تا نرهاند و گوش او سنگین نی تا نشنود».[7]

کمر خداوند: «خداوند خود را آراسته و کمر خود را به قوّت بسته است»[8].

قلب یا دل خداوند: «چشمان من و قلب من در آنجاست، همهٔ ایام»[9]. «عمل می‌کند بر آنچه که در دل و نفس من است»[10].

ب) توصیف به کمالات

علی رغم گزارشهای انسان‌گونه در تورات، کمالاتی نیز به خداوند نسبت داده شده است، گرچه این اوصاف دربارهٔ انسان نیز مطرح می‌شود و آدمی معنای خاصی از آنها در ذهن دارد.

۱. **امین:** «خدای امین که عهد و رحمت خود را...»[11]. «خدای امین و از ظلم مبرّا»[12].

۲. **عادل:** «عادل و راست است او»[13]. «خداوند عادل است و عدالت را دوست می‌دارد».[14]

۳. **مهربان:** «یهوه خدای تو خدای رحیم است»[15]. «یهوه روی خود را بر تو تابان سازد و بر تو رحمت کند».[16]

٤. **منتقم:** «من که یهوه خدای تو می‌باشم، خدای غیور هستم که انتقام گناه بدان را از پسران تا پشت سوم و چهارم از آنانی که مرا دشمن می‌دارند، می‌گیرم».[17] «خداوند انتقام گیرنده و صاحب غضب است».[18]

---

۱. کتاب اول پادشاهان، ۱۸ : ۴۶، ص ۵۶۳

۲. خروج، ۸ : ۱۶، ص ۹۴.

۳. تثنیه، ۹ : ۱۰، ص ۲۸۸.

۴. خروج، ۲۴ : ۱۰، ص ۱۲۱.

۵. امثال سلیمان، ۱۶ : ۹، ص ۹۶۶.

۶. سفر اعداد، ۱۱ : ۱، ص ۲۲۳.

۷. اشعیاء، ۵۹ : ۱، ص ۱۰۸۱.

۸. مزمور، ۹۳ : ۱، ص ۹۰۳.

۹. پادشاهان سوّم، ۹ : ۳.

۱۰. پادشاهان اول، ۲ : ۳۵.

۱۱. سفر تثنیه، باب ۷ : ۹، ص ۲۸۵.

۱۲. همان، ۳۲ : ۵، ص ۳۲۶.

۱۳. همان، ۳۲ : ۵، ص ۳۲۶.

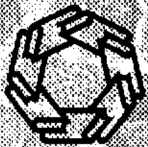
۱۴. مزامیر، ۱۱ : ۷، ص ۸۳۶.

۱۵. تثنیه، ۴ : ۳۱، ص ۲۸۰.

۱۶. سفر اعداد، ۶ : ۲۵، ص ۲۱۵.

۱۷. خروج، ۲۰ : ۵، ص ۱۱۵.

۱۸. ناحوم نبی، ۱ : ۲، ص ۱۳۵۳.



۵. **خشم و غضب:** «و خشم خداوند به شدّت افروخته شد»[1] «و غضب خدا به سبب رفتن او افروخته شد».[2]

ج) اوصاف فراطبیعی

از سویی اوصافی چون: متعال، اعلیٰ، عظیم، قدوس، قدس الاقداس، متبارک، مجید و... در تورات وصف خداوند قرار گرفته است که نوعی برتری بر اوصاف و افعال انسانی دارد: «زیراکه آن برای خداوند قدس الاقداس است»[3]. «برای من مقدس باشید، زیراکه من یهوه قدّوس هستم»[4]. «خداوند عظیم است و بی‌نهایت محمود»[5]. «تو بر همه سَرْ و متعال هستی»[6]. «تو جلیل هستی و مجید»[7]. «خداوند را متبارک بخوانید»[8].

در تورات، آیاتی نیز وجود دارد که بیانگر نوعی بینش خاص و نمایانگر صفاتی یگانه و برتر از آنچه که انسان می‌فهمد، می‌باشد و با اوصاف دیگری که گزارشی انسان‌گونه از خداوند به دست می‌دهند، در تهافت و تضاد است:

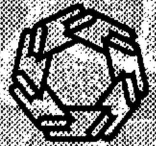
«بنابراین، ای یهوه خدا تو بزرگ هستی، زیرا چنان که به گوشهای خود شنیده‌ایم مثل تو کسی نیست»[9]. «با چه کسی یهوه را مایلید مقایسه کنید»[10]. «و گفت روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند»[11]. «نام یهوه خدای خود را بر باطل مبر، زیرا خداوند کسی راکه اسم او را به باطل ببری، گناه نخواهد شمرد»[12]. «خداوند مثل انسان نمی‌نگرد، زیراکه انسان به ظاهر می‌نگرد و خداوند به دل می‌نگرد»[13]. «خدای ما را به عظمت وصف نمایید»[14]. «مثل یهوه قدّوسی نیست».[15]

اکنون، چگونه باید اندیشید؟ از طرفی تورات افعال و اعضایی انسان‌گونه برای خداوند مطرح کرده است و از سوی دیگر به کمالاتی فرا انسانی برای خداوند و از جمله یگانگی‌اش و شبیه و نظیر نداشتن او اشاره نموده است. با توجه به نفی تشبیه، اعمال و اعضای انسانی چگونه برای او قابل توصیف است؟ آیا این الفاظ دارای معانی استعاری و

---

۱. اعداد، ۱۱ : ۱۰، ص ۲۲۴.
۲. همان، ۲۲ : ۲۲، ص ۲۴۵.
۳. خروج، ۳۰ : ۱۰، ص ۱۳۲.
۴. سفر لاویان، ۲ : ۳، ص ۱۵۳.
۵. کتاب اول تواریخ ایام، ۱۶ : ۲۵، ص ۶۴۹.
۶. همان، ۲۹ : ۱۱، ص ۶۶۹.
۷. مزامیر، ۷۶ : ۴، ص ۸۸۸.
۸. سفر داوران، ۵ : ۳، ص ۳۸۰.
۹. کتاب دوم سموئیل، ۷ : ۲۲، ص ۴۸۶.
۱۰. این آیهٔ به نقل از کتاب تحقیقی در دین یهود (ص ۲۳۴) ذکر شد.
۱۱. خروج، ۳۳ : ۲۰، ص ۱۳۸.
۱۲. همان، ۲۰ : ۷، ص ۱۱۵.
۱۳. کتاب اول سموئیل، ۱۶ : ۷، ص ۴۴۶.
۱۴. تثنیه، ۳۲ : ۴، ص ۳۲۵.
۱۵. کتاب اول سموئیل، ۲ : ۲، ص ۴۲۲.

مجازیند یا باید بر همان معنی ظاهری حمل شوند؟ آیا اطلاق آن کمالات با توجه به متعالی بودن خداوند به همان معانی است که بر ما انسانها اطلاق می‌شود یا خیر، آن اوصاف به مفهومی برتر از فهم ما به حضرتش منسوب می‌گردد. یا اساساً اطلاق آن کمالات به معنایی غیر از آنچه که ما از آنها تلقی می‌کنیم وصف خداوند قرار می‌گیرند؟



۶. تجسیم در میان یهودیان: آیا می‌توان ادعا کرد که یهودی‌ای وجود داشته است که خداوند را انسان‌وار تفسیر کرده باشد؟ به عبارت صحیح‌تر، آیا اصل چنین تفسیری در یهودیت وجود داشته است یا خیر؟ و اگر وجود داشته، در چه قشر و گروهی بوده است؟ آیا عامه مردم چنین تفسیری داشته‌اند یا در میان عالمان و اندیشمندان یهودی نیز چنین تفسیر و تلقی‌ای وجود داشته است؟

پاسخ به این پرسش، مبسوط و تا حدی پیچیده است و در این مختصر نمی‌توان به صورت کامل آن را بررسی و تحلیل کرد، اما در این مقال، پاسخ به این سؤال را به صورت اجمال مطرح می‌کنیم.

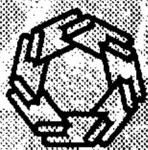
همپل می‌نویسد: اسرائیلیان چون به محیطی وارد شدند که مردم آن خدایان خود را چون انسانها مجسّم می‌کردند، آنها نیز نمی‌توانستند برای خدای خویش تجسّم دیگری داشته باشند. محقق دیگری بر آن است که اصطلاح «زلم موت» که در تورات به کار برده شده، طبق بررسیهای نوینی که به عمل آمده، دقیقاً به مفهوم شکل و کپی و تصویر است. این محقق معتقد است روحانیونی که این روایت را تنظیم کرده‌اند، با استفاده از قصص سنتی، که همیشه خدایان را به شکل آدمیان مجسّم می‌ساختند، این بخش آفرینش را بر طبق معتقدات عمومی شکل داده‌اند. از این رو خدایان می‌گویند: ما انسان را به شکل و قیافه خود آفریدیم و این برگردان همان عقیده مردم باستانی است که خدایان را به شکل انسانها مجسّم می‌ساختند.[1]

مطابق این نظریات، تفسیر «انسانْ خدایی» اوّلاً در عامهٔ مردم بوده است و ثانیاً متأثر از محیط اجتماعی یهودیان، مانند برخی از یهودیان که به واسطهٔ همزیستی با کنعانیان، در پاره‌ای مسائل مذهبی از آنان تقلید کرده، به خدایان «بعل» معتقد شده و بعل‌پرستی را به جای ایمان به یهوه برگزیده بودند.[2]

---

۱. تحقیقی در دین یهود، ص ۲۴۷.

۲. جان. ناس؛ تاریخ جامع ادیان؛ ص ۴۹۹ ـ ۵۰۴ (ترجمهٔ علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش).



سخن ولفسن

ولفسن تا حدّی محققانه‌تر به این پرسش پاسخ می‌دهد. او معتقد است که نمی‌توان یهودی‌ای یافت که معتقد به جسمانیّت خدا باشد و لااقل منبع موثقی برای اثبات این ادعا وجود ندارد. ولفسن با بررسی چند منبع مهم در این باره، سعی در اثبات عقیدهٔ خویش دارد. او می‌گوید: یکی از منابع مهم در این موضوع، کتاب امونوت و دعوت (به عربی: الامانات و الاعتقادات) تألیف سعدیا به سال ۳۲۱ هـ / ۹۳۳ م. است. سعدیا با تقسیم کردن معتقدان به جسمانیّت خدا به دو گروه:

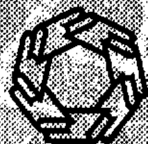
الف) کسانی که بر این اعتقادند که می‌توانند در تخیّل خود، خدا را همچون یک جسم تصور کنند.

ب) کسانی که بدون قائل شدن به جسمانیّت برای خدا، او را با کمیّت یا کیفیّت یا مکان یا زمان یا مقولات دیگری از این قبیل تصور می‌کنند، به دو دسته معتقدان به تثلیث مسیحی (یعنی عامهٔ مردم و گروهی از برگزیدگان ایشان) و دو دسته از اصحاب مجسّمه در میان صفاتیگران مسلمان اشاره می‌کند، ولی هیچ ارجاع یا اشاره‌ای توسط او به وجود چنین معتقدانی به جسمانیّت خدا در میان یهودیان نشده است.

البته به اعتقاد ولفسن در زمان سعدیا اثر افراطی یهودی «شِعُر قُمَح» وجود داشته است که قرائیان و مسلمانان آن را دلیل بر وجود مجسّمه در میان یهودیان دانسته‌اند؛ اما در این کتاب اعتقاد به جسمانیّت خدا توصیه نشده است و تنها خدا با اصطلاحات جسمانی توصیف شده که نظایر آن در تلمود و تورات وجود دارد. و به گفتهٔ سعدیا، در هر اثری که نویسندهٔ مسؤول داشته باشد، توصیف تجسمی خدا را نباید دلیل بر جسمانیّت خدا و اعتقاد نویسندهٔ آن به چنین عقیده‌ای دانست.

یکی از منابع دیگر مورد استناد ولفسن، کتاب حوبوت‌ها ـ لِبابوت نوشتهٔ بَحیه در اواخر قرن یازدهم میلادی است که در سَرَقُسطَه اسپانیا تألیف شده است. بَحیه در این کتاب به گروهی از افراد متقی در میان یهودیان اشاره کرده که قائل به تجسیم خداوند هستند و او آنان را «نادان ابله» خوانده است. بنابر این طبق گفتهٔ بَحیه، هیچ یهودی دانا نمی‌تواند معتقد به جسمانیّت خدا بوده باشد.

به طریق مشابهی، ابراهیم بن داوود در کتابش امونوت رَمَه که در سال ۱۱۶۸ م. در طُلَیْطَلَه انتشار یافت، گفته است که: «اعتقاد مردم عادی که عادت دارند از مفهوم عمومی



خدا تبعیت کنند، این است که خدا جسم است، چه بر آنند که هر کس جسم نداشته باشد وجود ندارد».[۱]

ولفسن سپس با استناد به اینکه ابن میمون در کتاب مشنة توراة (تألیف سال ۵۷۶ هـ / ۱۱۸۰ م.)، هنگام بحث دربارهٔ جسم نبودن خدا، هیچ اشاره‌ای به یهودی نادانی نکرده است که بگوید خدا جسم دارد می‌گوید:

«از این همه می‌توانیم نتیجه بگیریم که در زمان پایان یافتن تألیف مشنة توراة، در میان یهودیان عربی زبان، کسی طرفدار نظریهٔ جسمانیّت خدا نبوده و حتی در میان مردم عوام که قدرت تصوّر هستی بدون جسم را ندارند و نیز از توضیح یا تفسیر مجازی انسان‌وار کتاب مقدس عاجزند، کسی جرأت نمی‌کرده که آشکارا به اعتقاد به جسمانیّت خدا اعتراف کند».[۲]

آنچه از منابع مورد استناد ولفسن می‌توان نتیجه گرفت، این نکته است که مسأله تجسیم در میان یهودیان کم و بیش مطرح بوده، ولی نه در میان دانایان، بلکه در بین عوام؛ علاوه بر آنکه دانسته شد که دانایان نیز اعتقاد به جسمانیّت خدا را توصیه نکرده‌اند.

۷. تجسیم از دیدگاه ابن میمون

موسی بن میمون معتقد است که عوام مردم از یهودیان ـ نه اهل حکمت و خرد ـ قائل به تجسیمند و تفسیری انسان‌وار از خدا در ذهن دارند. امّا به راستی چرا، جمهور مردم وجود خدا را مبتنی بر جسمیّت دانسته و در واقع این دو را لازمهٔ یکدیگر تلقی می‌کنند؟

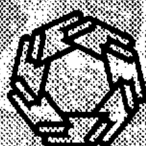
به نظر ابن میمون، چون یهودیان با ظواهر تورات اُلفت گرفته و از تأویل و تفسیر ظواهر آیات هراس داشتند، آن عبارات را به ظاهر و معنای تحت‌اللفظی حمل کرده‌اند و این خود زمینه را برای «تلازم وجود خدا و جسم بودن او» فراهم آورد. وی هنگامی که گفتار اسکندر افرودیسی[۳] را در باب اسباب پیدایش اختلاف آرا و اندیشه‌ها نقل می‌کند، سببی را بر آن اسباب (یعنی حبّ ریاست، لطافت امر مدرَک، جهل و قصور فهم مدرِک) می‌افزاید و معتقد است که این سبب در زمان او وجود داشته و در زمان اسکندر نبوده است. آن سبب عبارت است از الفت و عادت کردن به امری، چرا که انسان بالطبع دوستدار و

---

۱. ولفسن، هری اوسترین، فلسفهٔ علم کلام، ص ۱۰۷ ـ ۱۰۹، (ترجمهٔ احمد آرام، الهدی، چاپ اول؛ ۱۳۶۸ ش).

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. فیلسوف معروف مشایی اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی، از مشاهیر مفسران ارسطو است که نزد مترجمان عهد اسلامی بسیار معروف و آثار او از غالب شارحان دیگر بیشتر مورد استفاده بوده است. (صفا، ذبیح الله؛ تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی؛ ص ۹۹، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۴ ش.)



متمایل به چیزی است که بدان خو گرفته است. آدمی به حسب این سبب، از ادراک حقایق کور شده، به سمت عادات خود تمایل پیدا می‌کند؛ از این رو به اعتقاد ابن میمون چون جمهور مردم یهود به نصوصی خو گرفته بودند که تعظیمش لازم و تصدیق آیات آن ضروری بود و از آنجا که این نصوص ظواهرش بر تجسیم و خیالات ناصحیح دلالت داشت، تجسیم خدا در اذهانشان شکل گرفت.[1]

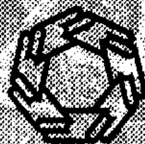
در اینجا این پرسش پیش می‌آید که چرا تورات خداوند را این چنین توصیف کرده تا زمینه را برای این اندیشهٔ نادرست فراهم آورد؟ ابن میمون این پرسش را در قالب پرسشی دیگر پاسخ می‌دهد و آن پرسش عبارت است از اینکه تورات به چه زبانی با مردم سخن می‌گوید؟

از دیدگاه ابن میمون تورات به زبان جمهور مردم سخن می‌گوید و به صورتی مقصود خود را القا می‌کند که عوام مردم آن را بفهمند و دریابند و چون عوام هنگامی موجود بودن چیزی را صحیح می‌دانند که جسم باشد، تورات، خداوند را با اوصاف جسمانی برای جمهور مردم توصیف کرده است.[2] به اعتقاد وی انسانها در ادراکات امور عقلی با یکدیگر متفاوت‌اند. و به همین دلیل است که بشر همواره دستخوش نزاعهای علمی و اختلاف افکار بوده است. مباحث خداشناسی نیز از جمله اموری است که در فهم آنها اختلاف نظر وجود دارد. به همین جهت است که عدّه‌ای از مردم که شمارشان اندک است، معانی تورات را دریافته و به تأویل و تمثیل در تورات احاطه دارند و هیچ گاه قائل به تجسیم نمی‌شوند، ولی جمهور مردم به دلیل ضعف قوای ادراکی خود چنین نیستند.[3]

به نظر ابن میمون، جمهور مردم مانند بچهٔ شیرخوار ـ که قدرت تناول و هضم غذا را ندارد ـ هستند و قدرت درک مفاهیم بلند الهی را ندارند، نه بدان خاطر که آن مفاهیم ناصحیح باشند، بلکه بدین جهت که اینان قابلیّتشان تمام نیست. از این رو، وی معتقد است که آرای صحیح در امور الهی ـ نه بدان سبب که باطنشان ناصواب و از بین‌برنده شریعت باشد ـ به صورت مخفی و سربسته مطرح گشته‌اند؛ بلکه به دلیل قصور عقول در قبول آرای صحیح به صورت تمثیل آمده و تلویحاً بیان شده‌اند، تا حکما و کسانی که دارای فهم برترند، منظور آنان را دریابند.[4]

---

۱. دلالة الحائرین، جزء اول، فصل ۳۱، ص ۷۳، فصل ۲۶، ص ۶۳ و ۱۱.
۲. همان، فصل ۳۳، ص ۷۷؛ فصل ۲۶، ص ۶۲؛ فصل ۴۶، ص ۱۰۵.
۳. همان، فصل ۳۱ ص ۷۱، ۷۲، فصل ۳۳، ص ۷۶ ـ ۷۸، فصل ۳۴، ص ۷۹.
۴. همان، فصل ۳۳، ص ۷۷.



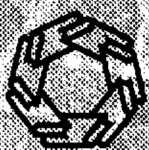
به اعتقاد ابن میمون، همین عدم قابلیت فهم مردم موجب گشته است که تورات به زبان مردم سخن بگوید؛ چراکه تورات بر همهٔ مردم، از کوچک و بزرگ و زن و مرد، عرضه گشته است و به دلیل آنکه جمهور مردم به دریافتن حقیقت امور قادر نیستند، تورات در توصیف خداوند به هر بیانی که ذهن مردم را به وجود خدا ـ نه به حقیقت ذاتش ـ رهنمون کند، اکتفا کرده است.[1]

ابن میمون بر این باور است که بین ارشاد به وجود چیزی و بیان ماهیت و جوهر آن شیء تفاوت بسیاری است؛ چراکه ارشاد به وجود چیزی می‌تواند به واسطهٔ اعراض و افعال باشد، هرچند آن افعال و اعراض با آن شیء نسبتی بعید داشته باشند.[2] برخی آیات تورات نیز برای ارشاد مردم به وجود خدا و کمالات او مانند حیات، فاعل، قادر و عالم بودن، به صورتی او را توصیف کرده است که ذهن انسان وجود و برخی کمالات او را در خور فهم خویش دریابد، اگرچه این اوصاف بیانگر حقیقت ذات او نباشند؛ مثلاً در تورات، موجود بودن خدا به تخیّل جسم داشتن او، و حیات خداوند به تخیّل حرکت داشتن او بیان شده است؛ چراکه جمهورمردم وجود را فقط برای جسم صحیح می‌دانند و در معنی حیات، غیر از حرکت تصور دیگری ندارند و آنچه راکه متحرک به حرکت ارادی مکانی نباشد، حیّ نمی‌دانند، گرچه حرکت جزء جوهر حیّ نبوده، بلکه عرض لازم او باشد.

مطابق دیدگاه ابن میمون، چون ابزار رایج شناخت ما حواس ـ یعنی گوش و چشم ـ است و همچنین انتقال معنایی را به دیگری تنها به واسطهٔ کلام متصور می‌بینیم و کلام را هم صوتی می‌دانیم که به وسیلهٔ لب، زبان و سایر آلتهای کلام ادا می‌شود، برای آنکه ذهن جمهور به این امر که خداوند مدرِک و عالم است، رهنمون شود، تورات خداوند را متصف کرده است به اینکه می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید. و چون از ایجاد کردن، تنها فعل مباشری را می‌فهمیم، در تورات خداوند به فاعلیت وصف شده است. و به دلیل آنکه مردم شیء زنده و صاحب حیات را تنها در صورتی که دارای نفس باشد درک می‌کنند، خداوند در تورات به صاحب نفس متصف گردیده است. و از آن جهت که این افعال در ما تنها به وسائط و ابزار جسمانی درک می‌شود، آن ابزار و آلات نیز برای خداوند در تورات آورده شده است، یعنی دو پا و کف آن دو، لب، زبان، صوت، دو دست، انگشتان، کف دست و ساعد.[3]

---

۱. همان.
۲.چ همان، فصل ۴۶، ص ۱۰۳.
۳. همان، ص ۱۰۵ ـ ۱۰۶.



وی در این مورد نمونه‌هایی از تورات مطرح می‌کند، مانند: «زمین پای انداز من است»[1] «و کیست که ساعد خداوند ...»[2] «دهان خداوند چنین می‌گوید»[3] «و اینها چشمان خداوندند که در تمامی جهان تردّد می‌نمایند».[4] او نتیجه می‌گیرد که هر آلت جسمانی که در همه کتابهای انبیا ذکر شده، یا وسیلهٔ حرکت مکانی است برای دلالت بر حیات خداوند، یا ابزار احساس است، به جهت دلالت بر ادراک، یا آلت قدرت و زور برای دلالت بر فعل، یا ابزار کلامی برای دلالت بر فیض دادن عقول به انبیا... تمام اینها ارشاد به این مطلب است که موجودی حیّ، فاعل و عالم وجود دارد.[5]

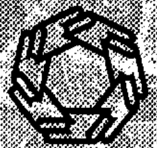
بنابراین، به نظر ابن میمون این عبارت نباید موجب تجسیم خداوند گردد، بلکه چنانکه اشاره شد، تمام اوصاف انسانی و جسم‌گونه، برای آن است که ذهن جمهور را به وجود خداوند ارشاد کند. همان طور که ملائکه با آنکه جسم نبوده و عقول مفارقه برای ماده‌اند، در تورات به ظواهر جسمانی و صورت انسانی توصیف شده‌اند تا ذهن به هستی آنها رهنمون شود. اوصاف جسمانی برای خداوند نیز چنین است.[6] در واقع این عبارات تمثیلاتی است برای آن معانی و به همین جهت هیچ گاه حکما با این عبارت به تجسیم نگراییده‌اند، بلکه خود نیز در گفتارشان از این تمثیلات سود جسته‌اند.[7]

۸. روش ابن‌میمون در تفسیر صفات انسان‌گونه

موسی بن میمون معتقد است الفاظ و عباراتی که حاکی از تفسیری انسان‌وار برای خداوند است، برای معانی دیگر استعاره آورده شده است. او بر اساس این نظر، بخشهای زیادی از فصلهای جزء اول کتاب دلالة الحائرین (۱، ۳، ٤، ٦ـ ١٦، ١٨ـ ٢٥، ٢٧ـ ٣٠، ٣٣، ٣٦ـ ٤٥، ٤٨، ٦٦ و ٧٠) را به تبیین معانی این الفاظ اختصاص داده است. با جست و جویی که نگارنده در این فصلها به عمل آورد، می‌توان ادعا کرد که او دارای روش واحدی است. ابن میمون نخست سعی می‌کند معنی لغوی کلمه را به کمک آیات دیگر در تورات روشن کند، سپس معانی حقیقی یا مجازی دیگری را که این لفظ در آنها استعمال شده، با استمداد از آیات تورات، تبیین و در آخر معنای مورد نظر را بازگو کند. به دلیل مجال اندک برای تفصیل بیشتر، خلاصه‌ای از دیدگاههای او را در تفسیر و تشریح دو کلمه گزارش می‌کنم:

---

۱. اشعیاء، ۶۶: ۱، ص ۱۰۹۰.
۲. همان، ۵۳: ۱، ص ۱۰۷۵.
۳. همان، ۱: ۲۰، ص ۱۰۰۸.
۴. زکریا، ۴: ۱۰، ص ۱۳۷۲.
۵. دلالة الحائرین، جزء اول، فصل ۴۶، ص ۱۰۷.
۶. همان، فصل ۴۹، ص ۱۱۷.
۷. همان، فصل ۴۶، ص ۱۰۹ ـ ۱۱۰.

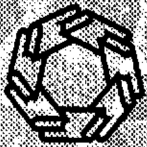


رکوب (سوار شدن): موسی بن میمون معتقد است که کلمهٔ «رکب» مشترک لفظی و دارای معانی متفاوت است: یک معنا سوار شدن انسان بر چهارپایان است «و او [بلعام] بر الاغ خود سوار بود».[۱] سپس این کلمه استعاره شده برای «برتری بر شیء»؛ چرا که راکب بر مرکوب نوعی برتری و چیرگی دارد. این معنی نیز در تورات آمده: «او را بر بلندیهای زمین سوار کرد»[۲] «و تو را بر مکانهای بلند زمین سوار خواهم کرد»[۳]. معنای «سوار کردن» در این دو آیه، چیرگی و برتری است یعنی شما بر بلندترین نقطهٔ زمین چیرگی و برتری دارید. به اعتقاد ابن میمون، به حسب معنای دوم، یعنی «برتری بر شیء» در مورد خداوند گفته شده است: «... مثل خدا کسی نیست که برای مدد تو بر آسمانها سوار شود»[۴]؛ یعنی خداوند مستولی بر آسمان است. بنابر این «رکوب» خداوند به معنای «سوار شدن» نیست تا صفتی انسان گونه باشد، بلکه مراد استیلا، برتری و تسلّط خداوند است.[۵]

وی معتقد است که استعاره آوردن «سوار بودن» خداوند بر آسمان، یک تشبیه عجیب و جالب است؛ زیرا راکب افضل از مرکوب بوده و از نوع آن نیست و همچنین راکب، مرکوب را به هر صورتی که بخواهد به حرکت وامی‌دارد و ثالثاً راکب از مرکوب جدا بوده و به او متصل نیست. خداوند هم، چنین است؛ زیرا او محرّک فلک اعلی است که به واسطهٔ حرکت آن فلک هر متحرکی حرکت می‌کند و علاوه بر آنکه خداوند مفارق از فلک نیز هست، پس این تشبیه بدون وجه شبه نیست.[۶]

رأی، نظر، حزی، سه لفظ‌اند که به معنای دیدن با چشم استعمال شده، ولی هر یک از این سه لفظ برای ادراک عقل نیز استعاره آورده شده است. امّا رأی، به معنی دیدن با چشم است، مثل: «و دید (یعقوب) که اینک در صحرا چاهی است»[۷]؛ ولی این لفظ به معنای ادراک عقلی نیز آمده است، مانند: «و قلب من دید بسیار از حکمت و علم را»[۸] که به این معنا است: «و دل من حکمت و معرفت را بسیار دریافت نمود». به حسب این معنا، لفظ «رأی» برای خداوند استعاره آورده می‌شود و مقصود همان ادراک عقلی است، مانند: «خداوند دید که نیکوست»[۹]، «و خدای اسرائیل را دیدند»[۱۰]. به نظر ابن میمون در تمام این موارد، مقصود ادراک عقلی است، نه دیدن با چشم؛ چرا که چشم تنها جسم را درک

۱. سفر اعداد، ۲۲ : ۲۲، ص ۲۴۵.
۲. سفر تثنیه، ۳۲ : ۱۳، ص ۳۲۶.
۳. اشعیاء، ۵۸ : ۱۴، ص ۱۰۸۱.
۴. تثنیه، ۳۳ : ۲۶، ص ۳۳۰.
۵. دلالة الحائرین، جزء اول، فصل ۷۰، ص ۱۷۸.
۶. همان، ص ۱۷۹.
۷. پیدایش، ۲۹ : ۱، ص ۴۲.
۸. جامعهٔ سلیمان، ۱ : ۱۶، ص ۹۸۷.
۹. پیدایش، ۱ : ۱۰، ص ۱.
۱۰. خروج، ۲۴ : ۱۰، ص ۱۲۱.



می‌کند، آن هم در جهت خاص و بعضی از اعراض آن، مانند رنگ، ولی خداوند برتر از آن است که با این ابزار درک شود.

نظر، گاهی به معنی التفات کردن با چشم است، مانند: «و اگر کسی به زمین بنگرد»[1] و به واسطهٔ این معنی برای التفات ذهنی نیز استعاره آورده شده است. مانند: «او گناهی در یعقوب ندیده»[2]، دیدن در این جا بدین معنا است که وقتی خداوند در اعمال یعقوب تأمل نمود، درک کرد که گناهی از او سر نزده است، نه آنکه به معنای دیدن با چشم باشد؛ چراکه گناه با چشم دیده نمی‌شود، بلکه با التفات و تأمل ذهنی درک می‌گردد. به نظر ابن میمون، به حسب این استعاره، هر جا که لفظ «نظر» وصف خداوند قرار گیرد به معنای التفات و توجّه ذهنی است، مانند: «موسی روی خود را پوشانید که به خدا بنگرد»[3] یعنی التفات و توجه کند. «و شبیه خداوند را به عیان می‌بیند».[4]

حَزیٰ نیز به معنای دیدن با چشم است، ولی این معنا برای ادراک قلب نیز استعاره آورده شده است: «کلام ربّ به ابراهیم در رؤیا بود»[5]، یعنی کلام ربّ را در خواب قلباً ادراک کرد. و به همین معنا در مورد خداوند استعمال شده است، مانند: «پس خدا را دیدند»[6]، یعنی خداوند را به چشم دل و به قلب درک کردند، نه با چشم سر، تا جسمانیّت خدا لازم آید.[7]

۹. مروری بر آرای ابن میمون

۱. عوام یهودیان قائل به تجسیم بوده، تفسیری انسان‌وار از خداوند می‌کنند.

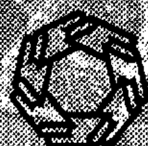
۲. به دلیل آنکه جمهور وجود را فقط برای جسم متصور می‌بینند، هر کمال جسمانی را به خداوند منسوب و نقص جسمانی را از او سلب می‌کنند.[8]

۳. جمهور مردم یهود، بدین سبب برای خداوند وجود جسمانی ترسیم می‌کردند که با نصوصی خو گرفته و تربیت یافته بودند که ظواهرش بر تجسیم دلالت داشتند.

۴. تورات به دلیل عدم توانایی عوام از ادراک معانی بلند، از بیان صریح آن معانی پرهیز کرده به زبان جمهور مردم سخن می‌گوید.

---

۱. اشعیاء، ۵: ۳۰، ص ۱۰۱۳.
۲. اعداد، ۲۳: ۲۱، ص ۲۴۷.
۳. خروج، ۳: ۶، ص ۸۶.
۴. اعداد، ۱۲: ۸، ص ۲۲۶.
۵. تکوین، ۱۵: ۱.
۶. خروج، ۲۴: ۱۱، ص ۱۲۳.
۷. دلالة الحائرین، جزء اول، فصل ۴، ص ۳۲ ـ ۳۴.
۸. همان، فصل ۲۶، ص ۶۲ ـ ۶۳.



۵. الفاظ و عباراتی که در تورات آمده است، نباید رهزن ذهنها و تداعی‌گر جسمانیت خدا گردد؛ چراکه این عبارات تنها برای ارشاد ذهن مردم به وجود و هستی خداوند بوده است، نه تبیین حقیقت و ذات او.

٦. الفاظ و عباراتی که دلالت بر جسمانیّت خدا می‌کنند، دارای معانی مجازی و استعاری‌اند و نباید به معنای لغوی‌شان حمل گردند.

۱۰. تجسیم در قرآن

قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان و عظیم‌ترین منبع در فهم اسلام، مشتمل بر عبارات و کلماتی است که به نوعی توصیفی انسان‌وار از خداوند ارائه می‌کند. به دلیل مجال اندک تنها به نمونه‌های کوتاهی اشاره می‌شود:

یدالله فوق ایدیهم (فتح / ۱۰)، **ان الفضل بید الله** (آل عمران / ۷۳)، **ان الله بما تعملون بصیر** (بقره / ۱۱۰)، **و کان الله سمیعاً بصیراً** (نساء / ۱۳٤)، **و لکن الله قتلهم** (انفال / ۱۷)، **فاذا قرأناه** (قیامت / ۱۸)، **و نکتب ما قدّموا** (یس / ۱۲)، **و قال ربکم** (غافر / ٦۰)، **نحن اقرب الیه من حبل الورید** (ق / ١٦)، **فاینما تولوا فثم وجه الله** (بقره / ۱۱۵)، **فآتاهم الله** (حشر / ۲)، **و نراه قریبا** (معارج / ۷)، **و جاء ربک** (فجر / ۲۲)، **انّا کذلک نفعل بالمجرمین** (صافات / ۳٤)، **و لکن الله یفعل ما یرید** (بقره / ۲۵۳)، **فلانقیم لهم یوم القیامة وزناً** (کهف / ۱۰۵)، **کتب الله لاغلبن انا و رسلی** (مجادله / ۲۱)، **و لا یکلمهم الله و لا ینظر الیهم یوم القیامة** (آل عمران / ۷۷) و...

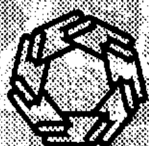
به دلیل عدم فهم صحیح چنین توصیفاتی، فِرَق مشبّهه و مجسمه در اسلام پدید آمد. به گفتهٔ عبدالقاهر بغدادی تمیمی (۴۲۹هـ. / ۱۳۰۷ م.) مشبّهه بر دو دسته بودند: ۱. عده‌ای ذات خداوند را به ذات غیر او تشبیه می‌کردند که خود به شانزده فرقه منشعب می‌شوند. ۲. عده‌ای صفات خدا را به صفات مخلوقات تشبیه می‌کردند که دارای چهار شعبه بودند.[۱] البته برخی از متفکران اسلامی این الفاظ را دارای معانی تمثیلی دانسته، و کوشش بلیغی در تأویل آن مبذول داشته‌اند.[۲]

۱۱. تجسیم از دیدگاه علامه طباطبایی

به نظر علامه طباطبایی مردم عوام تصویر و تفسیری جسمانی از خداوند دارند، چراکه با

۱. بغدادی، عبدالقاهر؛ الفرق بین الفرق؛ ص ۲۲۵ ـ ۲۳۰، (دارالمعرفة، بی‌تا).

۲. آربری، آ. ج؛ عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی؛ ص ۱۸، (ترجمهٔ حسن جوادی، امیرکبیر، چاپ دوم، سال ۱۳۷۰).



امور عادی و محسوسات انس و الفت داشته، هر چیزی را از نگاه حسّ تفسیر می‌کنند. به اعتقاد علامه طباطبایی آدمی در طول زندگی دست اندرکار حسّ و محسوس و متمایل به ماده و پای بند عالم خاکی است و این امر موجب گشته که آدمی عادت کند هر امر عقلانی و هر تصویری را ـ اگرچه مانند کلیات و حقایق منزه از ماده، حس و خیال را راهی بدان نباشد ـ به صورت حسی مجسم کند. علاوه بر اینکه انسان تنها از طریق احساس و تخیل به معقولات می‌رسد و بنابراین با حس و خیال انس و الفت دارد. همین عادت ـ که پیوسته با انسان ملازم است ـ باعث می‌گردد که وی برای خدا صورتی خیالی متناسب با امور مادی و محسوسی که با آنها الفت دارد، تصویر کند. به عبارت دیگر، انسان حرص و ولع عجیبی دارد که امور غیر محسوس را به صورت محسوس خیال کند و از این رو وقتی می‌شنود در ماورای طبیعت جسمانی، حقیقتی نیرومندتر، تواناتر، بزرگتر و بالاتر از طبیعت وجود دارد و آن حقیقت، فعال در طبیعت، محیط به طبیعت، قدیمتر از طبیعت، سررشته دار طبیعت و حاکم بر آن است، از همهٔ اینها جز [تصوراتی] مشابه اوصاف جسمانی و آنچه از مقایسهٔ آنها با یکدیگر به دست می‌آید، چیز دیگری دریافت نمی‌کند،[1] مثلاً همین که مسألهٔ رؤیت و نظر انداختن خداوند را به عوام عرضه کنیم، بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت و نظر انداختن به چشم می‌کنند[2] و یا مثلاً به صورت کلی در نفس خود، خدا را به صورت انسانی حکایت می‌کنند که بالای آسمانهاست و بر تخت سلطنت نشسته و با تفکر، اراده، مشیت و امر و نهی، کار عالم را تدبیر می‌کند.[3]

چرا قرآن خداوند را این گونه توصیف کرده است؛ آیا نمی‌توانست به صورتی خداوند را توصیف کند که زمینهٔ تجسیم پیش نیاید؟

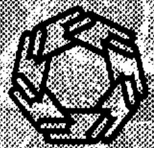
از دیدگاه علامهٔ طباطبایی اسلام معارف عالی را در قالب ساده‌ای ریخته تا برای فهم‌های ساده و عقول عوام قابل هضم باشد و بدین ترتیب فهم و عقل عادی مردم از پشت پرده و به صورت فشرده و دربسته این حقایق را لمس می‌کند و بدان می‌رسد و این چیزی است که به صلاح حال عموم است. به نظر علامه طباطبایی این بدان معنی نیست که حقایق برای اهلش مکتوم بماند بلکه خواص بی‌پرده و روشن و با همان زیبایی دلپذیر و حس بدیل این حقایق را ـ البته به اندازهٔ درک و قابلیت خویش ـ می‌یابند. حضرت رسول(ص) فرموده‌اند: «ما گروه پیامبران مأمور شده‌ایم که با مردم به قدر عقولشان سخن بگوییم».

---

۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، ص ۲۷۲ و ۲۷۳، (مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ پنجم، لبنان: ۱۴۰۳ ه).

۲. همان، ج ۸، ص ۲۳۷.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۲۷۳.



بنابراین، اسلام مردم را در شناسایی خداوند ما بین تشبیه و تنزیه قرار داده است؛ یعنی خدا را این طور وصف کرده که حیات دارد، ولی نه مثل حیات ما، علم دارد، نه مثل علم ما، قدرت دارد نه مثل قدرت ما، شنوایی دارد، نه مثل شنوایی ما، بینایی دارد، نه مثل بینایی ما و... از نظر علامه، اسلام بدین ترتیب موفق شده است که **اولاً**: دین را به طور یکنواخت بر عوام و خواص عرضه دارد و **ثانیاً**: عقل سلیم را بکار گیرد و نگذارد که این موهبت الهی بیهوده و بی‌فایده به حال خود بماند و **ثالثاً**: بین طبقات مختلف اجتماع انسانی یک نوع وحدت ایجاد کند.[1]

به عبارت ساده‌تر، علامه طباطبایی معتقدند بیان سادهٔ قرآن بدین خاطر است که **اولاً**: عوام مردم جز حسیّات را درک نمی‌کنند و معانی کلی را جز در قالب جسمانیّات نمی‌فهمند. **ثانیاً**: کسانی هم که در اثر ریاضات و مجاهدات علمی فهمشان ترقی یافته، به واسطهٔ اختلاف وسایلی که هر یک به دست دارند، مراتبشان در فهم حقایق اختلاف فاحشی دارد. **ثالثاً**: این امری بدیهی است که گفتن و فهماندن معانی به فرد فرد انسان، جز از راه معلومات ذهنی افراد که در خلال حیات و زندگی دنیوی تحصیل کرده‌اند، ممکن نیست. یعنی اگر شخصی تنها و تنها با محسوسات انس دارد، باید معانی را برای او از راه همان محسوسات مجسّم کرد، مثل کودکی که لذت ازدواج را برای او با شیرینی حلوا و امثال آن مجسّم می‌کنند. اما کسی که قدمی فراتر نهاده، از غیر محسوسات هم ادراکاتی دارد، رتبهٔ فهمش بالاتر است؛ از این رو، برای درک معانی، هم می‌تواند از محسوسات استفاده کند و هم از راه ادراکات عقلی. **رابعاً**: هدایت و راهنمایی دین اختصاص به طایفه و دستهٔ معینی ندارد، بلکه همهٔ مردم را شامل شده و برای تمام طوایف و طبقات آمده است.

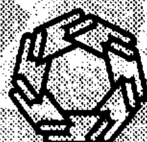
به گفتهٔ علامه این امور دست به دست هم داده تا قرآن معهودات ذهنی انسانها را برگرفته، و به واسطهٔ مناسبتی که میان آن معلومات و حقایق در جهتی وجود دارد، حقایق را بیان کند؛ مانند کالایی که آن را با ابزار مخصوص می‌سنجند و وزن می‌کنند، تنها برای مناسبتی که از نظر وزن بین آنها برقرار است وگرنه در جهتهای دیگر ـ از قبیل شکل، صورت، حجم و غیر آن ـ ابداً مناسبتی بین آن کالا و ترازو وجود ندارد.[2] اکنون که آیات قرآنی بدین شیوه و در این قالب خداوند را توصیف می‌کند، ما با دو محذور مواجه خواهیم شد:

۱. اگر انسانی در مرتبهٔ حس و محسوسات جمود داشته و در آن حدّ توقف کند، این

---

۱. همان، ص ۲۹۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۶۰ ـ ۶۳.



گونه توصیفات جنبهٔ تمثیلی خود را از دست داده، حقایق ثابتی خواهند شد و در این صورت مقاصد اصلی‌ای که در پسِ این الفاظ منظور شده، تماماً از بین می‌رود. چنان‌که به همین دلیل عده‌ای با آیات قرآنی عقیده «جسم بودن خدا» را اختیار کرده‌اند.

۲. اگر آدمی قدمی فراتر نهد و از مرتبهٔ حس و محسوسات خارج شود و الفاظ را از خصوصیتهایی که دخل در مراد ندارند تجرید کرده، به معانی حقیقی آن منتقل گردد، باز هم از زیاده و نقیصه ایمن نخواهد بود.[۱]

پس چه باید کرد؟ از نظر علامه، برای رفع این دو مانع، باید معانی و معارف بلند را در قالبهای مختلفی ریخته، آنها را با مثلهای گوناگونی ایراد کرد، به طوری که برخی، بعضی دیگر را تفسیر و تبیین کنند، تا در این اختلافی که میانشان پدید می‌آید، دانسته شود که اولاً: آنها تنها مثالند برای حقیقتهای مسلمی که ماورای خود دارند و مقصد و مراد اصلی از ایراد آنها، فهماندن حقایق است وگرنه خود این الفاظ به لحاظ جنبه‌ای که در مرتبهٔ حس به خود گرفته‌اند، به هیچ وجه مورد نظر نیستند. ثانیاً: پس از آنکه مشخص شد که اینها همه مثال برای یک حقیقت‌اند، روشن می‌شود که مقدار لازمی که از خصوصیات آنها باید طرد کرد، چقدر است و آنچه که باید از آنها نگاه داشت تا به مقصود اصلی‌شان پی برد، چه اندازه می‌باشد. به گفتهٔ علامه طباطبایی، این موضوعی است که در تمام زبانها و لغات دایر بوده، اختصاص به ملت و قومی یا لغت و زبان ویژه‌ای ندارد.[۲]

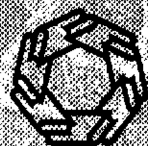
به بیان دیگر، علامه معتقدند برای رفع شبههٔ تجسیم و تفسیر انسان‌وار از خداوند، باید آیات متشابه قرآن[۳] را به آیات محکم برگرداند. از این رو، هر آیه‌ای که ظاهرش نسبت دادن صفت یا فعل حادث یا خصوصیات اجسام یا ممکنات به خداوند باشد با آیات محکم از قبیل **لیس کمثله شیء** (شوری / ۱۱)، **والله هو الغنی** (فاطر / ۱۵)، **الله خالق کل شیء** (زمر / ٦٢) تفسیر گردد.[۴]

۱۲. روش علامه طباطبایی در تفسیر صفات انسان‌وار

مرحوم علامه علاوه بر ارجاع آیات متشابه به آیات محکم در تفسیر صفات انسان‌وار،

---

۱. همان، ص ۶۲ و ۴۱.
۲. همان، ص ۶۳
۳. متشابه از دیدگاه علامه طباطبایی آیه‌ای است که در عین آنکه به مدلول لفظی خود دلالت می‌کند، از نظر معنا و مقصود مورد تردید باشد. این تردید از لحاظ لفظ نبوده، بلکه تردید و تشابهی است که از نظر سازگار نبودن با معنی آیهٔ دیگر (آیه محکم) پدید آمده و محکم آیه‌ای است که در معنی و مقصود مورد شک و تردید نیست (المیزان، ج ۳، ص ۴۱).
۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۳.



دیدگاه دیگری در تفسیر و تبیین چنین آیاتی دارد که تا حد زیادی نشأت گرفته از تفکر فلسفی و خصوصاً حکمت متعالیه است، چنان که خود تصریح می‌کنند که این مطلب حقیقتی از حقایق قرآن است که در بحثهای استدلالی موفق به کشف آن نشده، مگر بعد از سیرهای طولانی و گذشتن از سختیها و پیمودن فراز و نشیبها و پی‌بردن به اصیل بودن وجود و تشکیکی بودن حقیقت آن.[1]

به نظر علامه، نباید به کمک آیات محکم در مواردی که فعل انسانی به خدا منسوب گشته، لغتی در تقدیر گرفته شود؛ چرا که این نسبتها معنایی لطیفتر و دقیقتر دارد. به گفتهٔ ایشان، از آیاتی مانند: **والله هو الغنی** (فاطر / ۱۵)، **العزیز الوهاب** (ص / ۹)، **اعطی کل شیء خلقه** (طه / ۵۰) استفاده می‌شود که فیاض علی‌الاطلاق مواهبی را که به مخلوقات عطا می‌فرماید، خود واجد آنهاست گرچه تصور اینکه چگونه خدا واجد برخی از صفات و شؤون موجودات است، بر فهم ما به واسطهٔ الفت با امور مادی دشوار می‌نماید، اما اگر این اوصاف عاری از نقایص مادی و حدوثی باشد محذوری ندارد که برای خداوند سبحان اثبات شود؛ زیرا ملاک اینکه صفت یا فعلی از خدا سلب شود این است که نسبت آن به پروردگار متعال موجب نقص و احتیاج گردد، اما در صورتی که از جهات نقص و عدمی تجرید شود و انتساب آن به خداوند مستلزم نسبت نقص و نیاز پروردگار بی‌نیاز نباشد، دیگر مانعی از اسناد آنها وجود نخواهد داشت، بلکه از آن رو که هر چه وجود دارد، از خداست، لازم است این صفات نیز چنان که بایستهٔ اوست، برای او (عزّ شأنه) اثبات گردد.[2]

بر طبق تحلیل علامه، دیگر این قبیل الفاظ و اوصاف در معانی مجازی به کار نرفته‌اند، بلکه در همان معانی حقیقی خود استعمال شده‌اند و تنها تفاوت در مصادیق است. برای توضیح بیشتر این دیدگاه، تفسیر ایشان را در صفت «تکلّم خدا» و «وجه خدا» و «آمدن خدا» به طور فشرده مطرح می‌کنیم.

تکلّم خدا: به گفتهٔ علامه خداوند متعال یکی از کارهای خود را «کلام» نامیده؛ چنان که در آیهٔ ۱۶۳ سورهٔ نساء می‌فرماید: **و کلّم الله موسی تکلیما یا منهم من کلّم الله** (بقره / ۲۵۳). مطابق این آیات، سخن گفتن خداوند با بشر واقعاً «سخن گفتن» است، اما به طرز خاصی؛ پس حدّ اصل «کلام» حقیقتاً از خداوند نفی نمی‌شود. به اعتقاد وی، انسان نیاز به

---

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. همانجا.



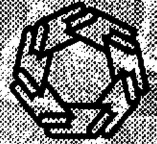
سخن گفتن دارد، از جهت اینکه راهی به تفهیم و تفهم ندارد، مگر اینکه الفاظ و اصواتی را با وضع و قرارداد علامت قرار دهد و از این رو، لغتهای مختلف با همه وسعتی که دارند، بر مدار احتیاجاتی که انسان در زندگی کنونی خود متوجه آنها شده، دور می‌زنند. بنابراین، آن طور که کلام از ما انسانها صادر می‌شود ـ یعنی صوتی از حنجره خارج شده و با مخارج حروف برخورد می‌کند و با دلالت وضعیِ اعتباری مقاصد گوینده را به شنونده می‌رساند ـ از خداوند صادر نمی‌شود؛ زیرا ساحت پروردگار منزه از آن است که به دستگاههای جسمانی مجهز باشد.

اما در برخی آیات، حقیقت کلام برای خداوند اثبات شده، آیا مقصود همان کلام انسانی است؟ به نظر علامه، کلام از لحاظ خواص و آثارش برای خداوند ثابت است، هرچند معنای عادی‌ای که میان مردم معهود است از آن سلب شود. پس «کلام» با تعریف اعتباری آن، که معهود اذهان است، از کلام الهی سلب و نفی می‌شود، اما با نظر به خواص و آثاری که دارد، بر آن منطبق است و در امور اعتباری که در اجتماع انسانی دائر است، در صورتی که اثر و غایت چیزی باقی باشد، اصل آن چیز محدود نیز باقی خواهد بود. بنابراین، به دلیل آنکه آثار کلام ـ که همان تفهیم و مکشوف ساختن مقصود است ـ در سخن خداوند وجود دارد، می‌توان گفت «سخن گفتن» خداوند به معنای حقیقی آن است. پس چیزی که خدا به واسطهٔ آن معنای مقصود خود را بر پیغمبر مکشوف می‌سازد، واقعاً کلام است. و خداوند برای ما بیان فرموده که او حقیقتاً سخن می‌گوید، سخنی که مانند سخن ما آدمیان نیست، ولی به هر حال خواص آثاری که از کلام نزد ما رایج است، یعنی فهماندن مقصود و القای آن به ذهن شنونده، از آن سلب نمی‌شود.[1]

وجه خدا: به اعتقاد علامه، کلمهٔ «وجه» به معنای آن رویی است که به طرف ماست و ما به سویش می‌رویم و اصل در معنای وجه، همان وجه آدمی و صورت اوست که یکی از اعضای وی است؛ اما وجه خدای تعالی همان اسمای حسنی و صفات علیایی است که متوجهان به درگاهش به آنها متوجه می‌شوند و به وسیلهٔ آنها خدا را می‌خوانند و عبادت می‌کنند. به نظر علامه، کسی که خدا را می‌خواند و روی او را می‌خواهد، اگر صفات فعلی او یعنی رحمت و رضا و انعام و فضل او را منظور دارد، آن گاه، ارادهٔ روی خدا، معنایش این خواهد بود که خدا او را به لباس مرحومیت و مرضی بودن و متنعم بودن درآورد.[2]

---

۱. همان، ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶ و همان، ج ۸، ص ۲۴۳ ـ ۲۴۴ و همان، ج ۱۸، ص ۷۳ ـ ۷۴.
۲. همان، ج ۱۳، ص ۳۰۲.



به بیان دیگر، از نظرگاه علامه، وجه انسان یعنی آن طرفی که با آن با مردم رو بـه رو می‌شود و وجه خدا به معنای نمود خدا برای غیر او، یعنی برای آفریدگار او است، که آنها با آن وجه، متوجه درگاه او شوند و این نمود، همانا صفات کریمهٔ او یـعنی: حـیات، عـلم، قدرت، سمع و بصر و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند: خلقت، رزق، احیا، اماته، مغفرت و رحمت.[1]

به نظر علامه با توجه به این تحلیل، اینکه عده‌ای وجه خدا را به معنی مجازی گرفته یا آن را حمل بر ذات خدا کرده و گفته‌اند وجه خدا یعنی رضایت خدا و چون وقتی کسی از کسی راضی شود به وی رو می‌آورد، خدا هم هنگامی که از ما راضی شد، به ما رو می‌آورد و یا منظور از وجه را به تقدیر مضاف، «صاحب وجه» دانسته‌اند، نادرست است.[2]

آمدن خدا: به نظر علامه آنچه که ما از «آمدن» می‌فهمیم، ایـن است کـه یک جسـم مسافتی را که بین خود و جسم دیگر دارد، با حرکت و نزدیک شدن به آن بپیماید. امّا هر گاه این معنا از خصوصیات مادی تجرید شده، از نقایصی که لازمهٔ اجسام است، عـاری گردد، همان معنای نزدیک شدن موجودی به موجود دیگر و برداشته شدن موانع بین آنها را افاده می‌کند. به اعتقاد علامه، این معنی را به حقیقت و بدون ارتکاب مجاز، می‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین، معنای «آمدن خدا» برای یکسره کردن کار مردم، عبارت است از اینکه این اموری که بین خدا و ایشان وجود دارد و مانع از قضاوت الهی است، برداشـته شود.[3]

۱۳. مروری بر آرای علامه طباطبایی

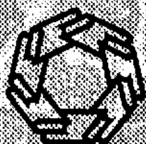
۱. مسألهٔ تجسیم در ذهن مردم عوام وجود دارد و این بدان جهت است که انسانها با امور حسی و مادی الفت دارند و هر چیزی را از افق حس و محسوسات می‌نگرند.

۲. قرآن معارف آسمانی را به زبانی ساده برای تفهیم به مردم عادی و درک و جذب ایـن معارف توسط آنها، بیان فرموده است. اما این مسأله دربارهٔ خداوند بین تشبیه و تنزیه و نوعاً در قالب مثل مطرح گشته و خود این الفاظ به لحاظ جنبه‌ای از مرتبهٔ حس که به خود گرفته‌اند، به هیچ وجه مورد نظر نیستند.

۳. دلیل این گونه ارائه، قصور درک عموم مردم است، کـه مـعانی کـلی را جـز در قـالب

---

۱. همان، ج ۱۶، ص ۹۰.
۲. همان، ج ۱۳، ص ۳۰۲.
۳. همان، ج ۲، ص ۱۰۴.



جسمانیت نمی‌فهمند. از این رو، قرآن برای رسانیدن حقایق به فهمهای عموم مردم، از راه معلومات ذهنی آنان پیش رفته است.

٤. برای رفع شبهۀ تجسیم، باید آیات متشابه قرآن را توسط آیات محکم تفسیر و تبیین کرد.

٥. علامۀ طباطبایی (ره) علاوه بر بازگرداندن آیات متشابه به محکم در رفع شبهۀ تجسیم، تفسیر خاصی از الفاظ و عبارات مشتمل بر توصیف انسان‌وار از خداوند ارائه داده‌اند که برگرفته و ملهم از تفکر خاص فلسفی ایشان و مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک وجود است و آن عبارت است از اینکه معانی حقیقی مقول به تشکیک‌اند و به اعتبار مصادیقِ متفاوت، صدق معنی به صورت مشکک بر مصادیق اطلاق می‌گردد. از این رو، الفاظی که صفاتی انسان‌وار از خداوند ارائه می‌دهند، در معانی حقیقی خود استعمال شده‌اند، ولی این معانی نسبت به خداوند برتر از معانی مادی و جسمانی آنها است. علاوه بر این، باید توجه داشت که نخست باید معنی حقیقی و روح اصلی معانی این الفاظ را دریافت؛ مثلاً روح اصلی معنای تکلم «مکشوف ساختن مقصود» است. حال این مکشوف ساختن در ما انسانها با ابزار جسمانی حاصل می‌شود، ولی در خداوند مکشوف ساختن معنای مقصود، نیازمند چنین ابزار جسمانی نیست.

١٤. مقایسۀ آرای ابن‌میمون و علامه طباطبایی

با توجه به تحلیل دیدگاههای این دو متفکر ژرف‌اندیش، علی رغم تفاوت کتابهای مقدسشان، می‌توان نقاط مشترک و در عین حال نقاط متمایزی را دریافت.

نقاط اشتراک

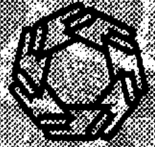
١. هر دو قائل به عدم جسمانیّت خداوند بوده و می‌کوشند تا به مدد برهان، تجسیم را از ساحت خداوند سبحان نفی و طرد کنند.[1]

٢. هر دو مدعیند که تفکر مبتنی بر تجسیم، در میان مردم عوام وجود دارد، نه در میان افراد خردمند و فهیم.

٣. دلیل چنین تصویری از ناحیۀ این دو فیلسوف، گرچه کمی با هم متفاوت است، ولی

---

١. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهایة الحکمة، ص ٢٨١، (مؤسسة النشر الاسلامی، جمادی الاولی ١۴٠۴ هـ فصل چهارم تا هفتم از بخش الهیات بالمعنی الاخص) و دلالة الحائرین، جزء دوم، فصل دوم.



می‌توان آن را به هم تقریب کرد. بدین بیان که چون مردم عوام، وجود را تنها برای جسم دانسته و با امور محسوس الفت دارند، می‌کوشند تا همه چیز را در این راستا تفسیر کنند.

٤. این دو مفسّر هر دو متّفقند که کتب آسمانی به جهت قصور ادراک مردم، در قالبی ساده و به زبان جمهور مردم سخن می‌گویند.

٥. علامه و ابن‌میمون مدعیند که باید برای رفع این شبهه از ذهن مردم سعی و تلاش گردد و هر دو اتفاق نظر دارند که الفاظ و عباراتی که در تورات و قرآن گزارشی انسان گونه از خداوند دارند، نباید رهزن اذهان و زمینهٔ اعتقاد به قبول جسمانیت خداوند شود.

٦. هر دو می‌کوشند تا این توصیفات را تفسیر و تبیین کنند، هرچند روش تفسیری ایشان در رفع این شبهات متفاوت است.

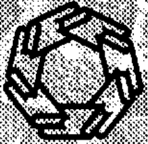
نقاط افتراق

۱. ابن‌میمون مدعی است که عبارات انسان‌وار از خداوند در تورات، برای ارشاد ذهن مردم به وجود خداوند است، نه برای تبیین حقیقت و ماهیت او؛ امّا علامه طباطبایی این توصیفات را تنها برای رهنمونی ذهن به وجود خدا قلمداد نمی‌کند، بلکه تا حدّی این اوصاف را برای تبیین حقیقت خداوند می‌داند.

۲. ابن‌میمون بر آن است که آن گونه الفاظ در معانی استعاری و مجازی استعمال شده است، نه در معانی حقیقی‌شان و در این راستا می‌کوشد استعاره بودن آنها را توضیح دهد؛ اما علامه معتقدند این الفاظ در معانی حقیقی خود استعمال شده‌اند، ولی این معانی حقیقی دارای مصادیق تشکیکی‌اند، بنابراین، در مورد خداوند معنایی برتر و والاتر از معانی مادی و جسمانی اراده شده است.[1] در واقع علامه چنان که در تفسیر سه تعبیر: «تکلم»، «وجه خدا» و «آمدن» بیان شد، نوعی تصرف در معنای حقیقی این کلمات کرده، آنگاه با توجه به این تصرف، استعمال آنها را در توصیف خداوند، استعمالی حقیقی می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان این الفاظ را دارای معنی عام دانسته که قابلیت تطبیق بر جسم مادی و غیرمادی دارد، ولی این معنی در هر مورد به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود به کار می‌رود. باید توجه داشت که با صرف نظر از این تصرّف، به سختی می‌توان معنی لغوی، ظاهری و حقیقی این الفاظ را دربارهٔ خداوند نیز به کار گرفت.

---

۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ رسائل توحیدی؛ ص ۵۴ ـ ۵۵ (ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرندی، الزهراء، چاپ اوّل، سال ۱۳۷۰، رسالهٔ اسماء الله).



ختم سخن

خوانندهٔ هوشمند با مقایسهٔ آرای این دو اندیشمند بزرگ به خوبی درمی‌یابد که چگونه با ظهور مبانی جدید در فلسفه مشرق زمین و خصوصاً فلسفهٔ اسلامی، مباحث الهیّات بالمعنی الأخص ـ که مسألهٔ معانی اوصاف الهی بخشی از آن است ـ دچار تحول و دگرگونی شده است. امید است که محققان علاقه‌مند به مباحث تطبیقی، موضوعات دیگری را در این باب و از دیدگاه اندیشمندان برجستهٔ دیگر، تحقیق و تحلیل کنند.

